

A VALLÁSETNOLÓGIAI TEREPMUNKA SZEREPE ÉS JELENTŐSÉGE KÖZÉP- ÉS BELSŐ-ÁZSIA POSZTSZOVJET KORSZAKÁBAN

Bevezető

A szovjetrendszer bukásával szabaddá vált az út a vallásetnológiai kutatások előtt a posztszovjet országokban, így Közép-Ázsiában is (Kazaksztán, Kirgizisztán). A szovjet időszakban a kutatók csak közvetett vagy torzított információkat tudtak gyűjteni a rendszer által ideológiailag elítélt és gyakran üldözött vallási mozgalmakról és más spirituális szertartásokról. Ez a helyzet a posztszovjet korban gyökeresen megváltozott, most már lehet szabadon résztvevő és állomásozó terepmunkát végezni.

Ehhez alapvető követelménynek tartom a helyi közösségek nyelvének minél nagyobb fokú elsajátítását, hogy az információk ne másodkézből (tolmácon keresztül) jussanak el a kutatóhoz. Bár ez Malinowski fellépése, a modern terepmunka forradalma óta közhely, mégis úgy gondolom, nem árt hangsúlyozni, hogy ha a kutató a szertartásokon kívüli, azokat megelőző és követő beszélgetéseket is követni tudja, jobban bele tudja helyezni anyagát a megfelelő kontextusba. Ez azért is fontos, mert a posztszovjet időszakban olyan alapvető kulturális, modernizációs vallási folyamatok zajlottak le (urbánus ezotéria, fundamentalista iszlám), amelyek állomásozó és résztvevő terepmunka hiányában nehezen értelmezhetővé és gyakran torzulttá teszik a pusztán megfigyelésen és interjúkon alapuló adatgyűjtést (pl. modernizációs konfliktusok, tettetés, SÁRKÁNY, 2012).¹

Terepmunka és nyelvtudás

1994 óta végzek terepmunkát Közép- és Belső-Ázsiában a török és mongol nyelvű etnikumok körében (kazak, kirgiz, karakalpak, ujjur, altaji, hakasz, tuva, jakut, türkmén, hoton, burját, hamnigan, darhat, daur, jugur, szalir, nogaj, kumuk, taulu, kalmak). Kezdetben hosszabb időt töltöttem a helyi nyelvek

¹ Erről az *Ethno-lore* korábbi (2012) számában találunk fontos írásokat.

elsajátításával. 1993–1995 között az Almati Abaj Egyetemen (Kazaksztán) tanultam kazak és ujjur nyelvet, közben több utat tettem a közeli Biskekbe (Kirgizisztán) kirgiz nyelvgyakorlatok végett. 1996–2000 között mongol szakon végeztem tanulmányaimat, így a mongol nyelvű népekre is kiterjesztettem összehasonlító vizsgálódásaimat nyelvészeti és folklór témákban. Ez a nyelvtudás tett alkalmassá arra, hogy tolmács és közvetítő nyelv (orosz, kínai, esetleg halha-mongol) nélkül tudjak kommunikálni és nyelvi vagy folklór anyagokat gyűjteni.

Diószegi Vilmos terepmunkái

Diószegi Vilmos 1957–1964 közt végzett szibériai (Oroszország és Észak-Mongólia) terepmunkáinak eredményeivel, a helyi sámánhagyományok terén végzett kutatásaival az 1990-es években ismerkedtem meg (DIÓSZEGI, 1960, 1998).² 1995–2008 között végigjártam ezeket a terepmunka helyszíneket (kivéve az alsó-udai tofákat, Irkutszk Tartományban), és kezdetben magam is hasonló összehasonlító kutatásokban gondolkodtam (DIÓSZEGI, 2002, 455–466.). A köztudattól eltérően Diószegi Vilmos sosem végzett hosszabb állomásozó terepmunkát. A leghosszabb az Uda menti tofák (Irkutszk tartomány) között végzett háromhetes gyűjtése volt, míg a darhatok és a mongóliai tofák (Hövszögöl tartomány) közötti gyűjtés időtartama két hét volt.

Diószegi terepmunkáinak pontos jegyzéke (összeállította SKD)

Szibéria (Oroszország):

1957 bulagat-burjátok, Uszty-Orda Járás: 7 nap (szeptember 4–10.) (SOMFAI, 2008, 89–106.).

1957 hakaszok (szagájok), Dél-Hakaszia: 7 nap (szeptember 19–26.).

1958 tofák, Alsó-Uda Járás: 21 nap (június 3–23.) (leghosszabb terepmunkája).

1958 tuvák, Tozsu, Kelet-Tuva: 9 nap (augusztus 5–13.) (SOMFAI, 2012, 109–138.).

1958 tuvák, Ká-hem, Dél-Tuva: 3 nap (augusztus 20–22.).

1958 tuvák, Csadána (Bazsing-alák), Nyugat-Tuva: 2 nap (augusztus 24–25.).

² Terepmunkájáról Diószegi egy tudományos ismeretterjesztő könyvben számolt be (DIÓSZEGI, 1960). Angol nyelven összesen hét tanulmánya jelent meg a terepmunkájával kapcsolatban (1961–1970). Ezek gyűjteményét az Akadémiai Kiadó adta ki újra a kilencvenes években.

Mongólia:

1960 aga-burját Dornod, (Bajan-úl, Dasbalbar), Kelet-Mongólia: 4 nap (május 19–23.).

1960 urianhajok Hövszgül (Cagán-úr), Észak-Mongólia: 4 nap (június 2–5.).

1960 darhatok, Hövszgül (Mörön), Észak-Mongólia: 2 nap (június 7–8.).

1960 darhat és tofák, Hövszgül (Rencsin-Lhümbe): 14 nap (június 22. – július 5.).

1960 hotogojtok, Töv aimag (??):³ 2 nap (július 15–16.) (DIÓSZEGI, 1961, 199.).

Szibéria (Oroszország):

1964 kumandik, Altaj Kraj (Krasznogorszk) 14 nap (augusztus 23. – szeptember 5.)

1964 telengit, Gorno-Altaj (Kos-Agas) 5 nap (szeptember 26–30.) (megbetegedett)

Vagyis Diószegi esetében semmiképp sem beszélhetünk állomásozó terepmunkáról. Erre már csak azért sem kerülhetett sor, mert a fent említett településekre csak külön engedéllyel vagy néha engedély nélkül tudott eljutni, és a helyi államvédelmi szervek (KGB) mindenhová elkísérték. Ez volt az oka, hogy igazi sámán szertartásokon sohasem sikerült részt vennie, sőt az is előfordult, hogy a sámánok a titkosrendőröktől félve azt is letagadták, hogy végeznek még vallási tevékenységeket.

Mivel nem beszélt a helyi nyelveket és az orosz nyelvet használta közvetítő nyelvként, csak helyi tolmácsokon keresztül érintkezett az emberekkel (a helyi tolmácsok néha persze az orosz nyelvet is rosszul beszélték). Diószegi azonban olyan korban végezte kutatásait, amikor erre rajta kívül senkinek nem volt módja, s bár adatai komoly kritikával kezelendők, fontos hiátust töltenek ki a szovjet kor előtti és utáni terepmunka-adatok folyamatában, a helyi vallási és spirituális mozgalmak történetének vizsgálatában.

Vallásetnológiai terepkutatás

Jómagam 1994–1996 között kerültem kapcsolatba (kazak, kirgiz, altaj-kizsi/telengit, baskir, tuva) vallási/spirituális specialistákkal, de ezek csak rövid ta-

³ A hotogojt gyűjtés pontos helye számomra ismeretlen. A hotogojt sámán, Nandzad, valahol Ulánbátor közelében lakott („we went back to Ulanbator to collect material among the *Khotogoits living around the capital*”).

lálkozások voltak, amelyek egy-két szertartáson való részvételre, és az azt követő interjúkra terjedtek ki. Mentségemre legyen mondván, hogy az idő tájt én még főleg nyelvészeti és folklórszövegeket gyűjtöttem. De már akkor tolmács és közvetítő nyelv nélkül kommunikáltam. A szertartások során hangfelvételeket készítettem, és a folklórszövegeket (szellemhívó ének stb.) a vallási specialistákkal készített interjúk során áttekintettem, majd ennek alapján meglehetősen pontossággal tudtam lejegyezni és lefordítani.⁴

Diószegi ugyancsak sok hangfelvételt készített, melynek egy részét helyi tolmácsai, segítői lejegyezték, de gyakran a fordítás már elmaradt. Számos hangfelvétel szövegét sosem vetették papírra. A szovjet politika és ideológia bukásával gyökeresen megváltoztak a gyűjtés feltételei. Egyrészt a vallási és spirituális tevékenység szabaddá vált, többé nem üldözte vagy kontrollálta az államvédelmi hatóság. Ezenkívül a terepen való mozgás és tartózkodás korlátozása is megszűnt, a kutatók szinte bármeddig tartózkodhattak az adott helyszínen, ha a helyi közösség befogadta őket.

Ugyanakkor közben olyan modernizációs folyamatok indultak el, amelyek nagyban befolyásolták az újraéledő hagyományok további fejlődését és alakulását, és bizonyos esetekben a vallási mozgalmak gyakorlásában is zavart keltettek. Ez új kihívásokat jelentett a vallásetnológiai kutatások terén.

Modernizációs folyamatok:

- 1) a népi vallási és spirituális mozgalmak urbanizálódása és kiterjedése a társadalom szélesebb rétegeire (korábbi nemzeti keretek eltűnése).
- 2) a helyi népi vallási és spirituális mozgalmak keveredése mindenféle ezoterikus gyógyítással és ideológiával.
- 3) regionális jellegű vallási és spirituális hagyományok felhasználása egyes népek etnikus identitásának erősítésére, nacionalista ideológiák megjelenése (Айтаева, 2007, 377–394.).
- 4) posztszovjet iszlamizáció és vele a fundamentalista iszlám konfliktusa a helyi vallási hagyományokkal.

Állomásozó terepmunkáim

Az 1990-es évek elején még csak kibontakozóban voltak azok a folyamatok, amelyeket teljességükben csak a 2010-es évektől tudtunk megfigyelni és vizsgálni. Miután 2004-ben újra alkalmam nyílt egy kirgiz vallási specialista

⁴ Ezeket a gyűjtéseket angol nyelven főleg a *Shaman* című folyóirat hasábjain tettem közzé az elmúlt tíz év során (lásd *Shaman*, 12–23. 2004–2015).

(*bakši*) szertartásán részt venni (SOMFAI, 2007), elhatároztam, hogy állomásozó terepmunkák keretében fogok vizsgálgódní ebben a témában. Célom az volt, hogy a posztszovjet korszakban szédületes sebességgel változó, formálódó népi vallási mozgalmakat jobban kontextusba tudjam helyezni.

1) Csacsikej asszony, vallási specialista (*bübü*)

Helyszín: Talasz völgye, Kirgizsztán

Időtartam: kétszer két hónap (2008, 2009)

Először az állami Eötvös Ösztöndíj támogatásával sikerült hosszabb időt eltöltenem 2008 és 2009 között a Talasz folyó menti falvakban, ahol főleg egy vallási specialista (*bübü*), Csacsikej asszony tevékenységét és a hozzá kapcsolódó vallási képzeteket vizsgáltam. A Talasz völgye azért is fontos kutatási terület, mert a néphagyomány szerint itt temették el a kirgizek epikus hősének, Manasznak a holttestét. Ezért nagyon sok szent hely van itt, ahová messzi vidékekről elzarándokolnak. A kezdeti interjúk és a szertartásokon való résztvevő megfigyelés után Csacsikej asszony felajánlotta, hogy lakjak nála, és így tulajdonképpen folyamatosan, heteken át szemlélhettem a tevékenységét. Csacsikej asszony hosszú beszélgetések során életét és spirituális beavatását is részletesen elmesélte, beszámolt nekem a szovjet korban titokban végzett szertartásokról és a titkosrendőrség zaklató és megfélemlítő tevékenységéről. Végigvezetett azokon a szakrális helyeken, ahol spirituális tevékenységet folytatott, de ami ennél is fontosabb, mindig magával vitt az általa végzett szertartásokra, és a gyógyításokon is részt vehettem. Így nyelvtudásomra támaszkodva olyan bensőséges beszélgetéseknek, és rajtuk keresztül olyan problémáknak is a fültanúja lehettem, amelyekről más módon még csak nem is álmodhattam volna. Például amikor a helyi *molla* (muszlim írástudó vagy tanító) egyes közösségi összejöveteleken Csacsikej asszony spirituális tevékenységét kritizálta, hiszen a fundamentalista ideológia szerint tilos a szellemekhez imádkozni és fohászolni. A fundamentalisták ráadásul szovjet etnográfiai munkákra hivatkozva sütik rá a népi vallásosságra, hogy pogány elemeket tartalmaz, s hogy emiatt ellentétes az iszlám tanításával.

E terepmunkám során tapasztaltam először azt a kettős támadást, amelyet két újdonsült eszme: a nacionalizmus és a fundamentalizmus intézett a hagyományos néphit ellen. Sajnos az 1950-es évektől a szovjet etnográfia a kazak és kirgiz népi vallásosságot mint egyfajta iszlám előtti pogány hit iszlám köntösbe bújtatott maradékát mutatta be (BAYALIEVA, 1972 és BASILOV, 1992). Ezt az iszlám előtti pogány hitet legtöbbször samanizmusként definiálták. Terepmunkáim és a közép-ázsiai iszlám történetének tükrében ugyanakkor elég pon-

tosan kirajzolódott, hogy tulajdonképpen az iszlám miszticizmus (szúfizmus vagy *tasawwuf*) népi változatával van dolgunk, s csak elvétele találunk benne iszlám előtti elemeket. Ugyancsak nyilvánvalóvá vált, hogy ez a népi iszlám nem valamiféle nomád sajátosság: a letelepült (szárt) csoportok körében is fellelhető különböző formákban. Az etnikus jelleg hangsúlyozása is helytelen megközelítés, inkább regionális jelenségekről beszélhetünk, amelyek ugyanúgy megvannak a perzsa (illetve kelet-iráni) tádzsikok körében, mint a nomád és/vagy letelepült török ajkú népek (kazak, kirgiz, karakalpak, türkmén, özbek, ujjur) között. Sok kutató mégis a mai napig is erőlteti az etnikus samanizmus megközelítést (pl. kazak vagy kirgiz samanizmus). Mindezeknek az etnográfiai megközelítéseknek azonban komoly hatásuk van az újonnan formálódó vallási mozgalmakra. Az is kiderült, hogy sok vallási specialista az ezzel a hagyománnyal foglalkozó etnográfiai könyvekből meríti tudását.

Csacsikej asszony, aki maga rendkívül vallásos muszlim (elvégzi a napi ötszöri imádságot, és arról álmodik, hogy Mekkába zarándokol), az utóbbi időben már nem vesz részt olyan szellemhívó szertartásokon (*dzsár*), amelyeket a helyi etnikus vallási mozgalmak (tengrizmus stb.) is beemeltek spirituális gyakorlatukba. Ezek az etnikus vallási mozgalmak a helyi hagyományokat valamiféle ősi kirgiz hagyományként próbálják definiálni, háttérbe szorítva annak muszlim gyökereit. A népi vallásosság ilyesfajta jelenségeire terjedt el a Talasz völgyében a *kirgizcsilik* („kirgizkedés”) terminus a korábbi *muszulmánscilik* („muszlimkodás”) elnevezés helyett (АЙТРАЕВА, 2007, 507–517. és ZARCONÉ – HOBART, 2013, 48–49.).

Ezen a terepmunkán teljesen eltérő módon gyűjtöttem a vallási hagyományokra és folklorra vonatkozó adatokat. Nem a szertartások és az azokkal kapcsolatos szövegek utólagos értelmezésére és filológiai feldolgozására fókuszáltam, hanem résztvevő megfigyelés révén belülről próbáltam megérteni az eseményeket, különféle folyamatokat, és csak kivételes esetben hagytam ki bizonyos kérdéseket. A résztvevő megfigyelés során természetesen fel kell tenni bizonyos kérdéseket, de problémát jelent, ha a terepen dolgozó etnológus olyan kérdéseket fogalmaz meg, amelyek bár relevánsak a tudományos kutatásban, a helyiek számára nem vagy csak nehezen értelmezhetők. Különösen igaz ez a tolmács vagy közvetítő nyelv segítségével történő kommunikáció esetén, hisz ilyenkor nagyon nehéz a helyi kommunikációs rendszer keretein belül maradni. A kutatónak tehát arra kell törekednie, hogy a helyi kommunikációs rendszerben (nyelv, szokások stb.) minél otthonosabban mozogjon, hogy így a különböző vallási és spirituális jelenségeket és változásokat jobban kontextusba tudja helyezni. Ehhez persze az adott térség kultúrtörténetének és etnikus történetének beható ismerete is elengedhetetlen, ami gyakran hiányként merül fel bizonyos szerzők vallásetnológiai munkáiban.

Véleményem szerint nem elegendő a fentiekben felvázolt történelmi és vallási kontextus pontos ismerete, arra is szükség van, hogy feltérképezzük azt a nagyobb térséget (jelen esetben Közép-Ázsiát), amelyben az adott vallási és spirituális jelenségek és változások zajlanak. Nem elégedhetünk meg azzal sem, hogy csak egy helyszínen végezzünk hosszabb állomásozó terepmunkát. Ezért a Talasz völgyi Csacsikej házában és a környező falvakban eltöltött hónapok után (2008–2009) újabb térséget választottam ki magamnak (Dél-Kazaksztán).

2) Bolat aga, vallási specialista (*baksī*) és eposz-énekes (*jīraw*)

Helyszín: Szir-darja völgye, Dél-Kazaksztán

Időtartam: egy hónap (2012) és egy hónap (2013)

2012 és 2013 között az Asztanában működő Nemzetközi Türk Akadémia támogatásával sikerült Dél-Kazaksztánban egymást követő két évben egy-egy hónapos terepmunkát végezni. Előtte, még 2011-ben, úgy jutottam el Bolat agához, aki egy személyben volt *baksī* és eposz-énekes, hogy egy Türkisztán városbeli (a Szir-darja folyó mentén, Dél-Kazaksztán) ismerősöm említette, hogy a közeli Kentauban él egy eposz-énekes (*jīraw*), aki még hagyományos módon, azaz a szellemek (*arwah*) segítségével adja elő az eposzokat. A vele való beszélgetések közben kiderült, hogy segítőszellemei az eposzmesélés mellett a jóslás és gyógyítás tudásába is beavatták (SOMFAI, 2003).⁵ Mikor egy év múlva visszatértem, Bolat aga felajánlotta, hogy lakjak nála. Így beszélgetéseink a spiritualitásról mindennapossá váltak, és a térségben kialakuló modernizációs konfliktusok is kirajzolódtak előttem. Tanúja voltam például egy vitának, amit a fiával folytatott: azzal vádolta őt, hogy a *wahhabita* (fundamentalista) irányzat híve lett, akik azt hangoztatják, hogy a szellemek nem állnak kapcsolatban az emberekkel. Szerintük a szellemekhez kapcsolódó rítusok pogány hagyományok, a vallási specialista (*baksī*) pedig valójában a dzsinnekkal, azaz a Sátán szolgáljaival áll kapcsolatban.

Ma az újraéledő népi vallásosságra nem az urbánus ezoterika vagy a nacionalizmus jelenti a legnagyobb veszélyt, hanem a helyi iszlám radikalizálódása és a fundamentalista ideológia. De ez az utóbbi veszély egyelőre csak lokálisan, a háttérben zajló konfliktusok és beszélgetések szintjén jelenik meg.

2013-ban újabb terepmunkán vettem részt Bolat agánál, aki elhatározta, magával visz szülőföldjére, az Aral-tó melletti Kara-kum sivatagba, ahol még őrizték

⁵ Az eposz-mesélés és a szellem-közvetítők tevékenysége közti szoros kapcsolatra már korábban felfigyelttem. A *baksī* szó különböző területeken eposz-mesélőt vagy szellemközvetítőt is jelenthet.

a kazakok a nomád életformát. Bolat agának két tanítványa volt, akik a szertartás előtti beszélgetések során ugyancsak arról panaszkodtak, hogy a helyi muszlim vallási vezetők nagy nyomás alá helyezték őket. Nemcsak a mecsetekben léptek fel a tevékenységük és a szertartásaik ellen, hanem a helyi állami szerveket is lefizették, hogy a két gyógyító asszony tevékenységét szankcionálják. Ezért ez utóbbiak abban kérték a segítségemet, hogy valamiféle külföldi bizonyítványt szerezzek nekik, amellyel gyógyító tevékenységüket igazolhatják.

A kutató jelenléte

Nyilvánvaló, hogy a kutató jelenléte némileg befolyásolja az adatközlők által szolgáltatott adatokat, de az alapvető problémát véleményem szerint mégsem ez jelenti, hanem az adatok pontos rögzítése, értelmezése és kontextusban történő elhelyezése. A kutatónak természetesen törekednie kell arra, hogy a jelenléte úgy valósuljon meg az adott közösségben, hogy a torzítás minimális legyen. Én a terepmunka során adatközlőimhez barátként közeledem. Mindkét terepmunka alkalmával baráti beszélgetések és közös tevékenységek során jött létre az a bizalom köztünk, amely arra ösztönözte őket, hogy befogadjanak saját közösségeikbe. Onnantól kezdve nem külső szemlélőként vettem részt a szertartásokon, beleláttam mindennapi tevékenységeikbe. Bolat aga maga ösztönözt rá, hogy könyvet írjak róla, de ez a tény lényegében nem befolyásolta mindennapi tevékenységét. Csacsikej asszony is tudta, hogy szándékomban állt cikket írni róla, de ez őt úgyszintén a legkevésbé sem zavarta.

Bár publikációim alapvetően leíró etnográfiai megközelítést képviselnek, a leírás pontosabbá tételéhez szükség van kettős kontextusba helyezésükhöz: mind a kultúrtörténeti, mind a társadalmi kontextus ismerete elengedhetetlen, nemcsak a folyamatok értelmezéséhez, hanem már a jelenségek pontos leírásához is. A társadalmi kontextust pedig csak hosszabban tartó, megfigyelő, résztvevő terepmunka során lehet feltérképezni, abban az esetben, ha a helyi kommunikációs rendszerben (nyelv, szokások stb.) is otthonosan mozog a kutató.

A terepmunka adatok értelmezése

A terepmunka adatai különféle kommunikációs rendszerek leírására alkalmasak, amelyek között a nyelv és a szokások játsszák számomra a legfontosabb

szerepet. Ezek az adatok természetesen csak a történeti és társadalmi kontextusba való behelyezés után értékelhetők és elemezhetők megfelelően. Az értelmezésnek ugyanakkor lehetnek statikus és dinamikus aspektusai, attól függően, hogy egy pillanatnyi társadalmi helyzetet próbálunk feltérképezni, vagy folyamatában, dinamikusan próbáljuk leírni az adott kulturális jelenséget.

terepmunka adat		
kommunikációs rendszer	nyelv	szokások
kontextus	társadalmi	történeti
értelmezés	statikus	dinamikus

Természetesen a kutató szubjektív véleménye mindig meghatározó része lesz az adott témában végzett kutatásnak, de talán a megfelelő kutatói hozzáállás és terepmunka-módszertan segíthet abban, hogy ez a szubjektív vélemény közelítsen az objektív valósághoz.

IRODALOM

АЙТРАЕВА, Gulnara (szerk.)

2007 *Mazar Worship in Kyrgyzstan: Rituals and Practitioners in Talas*. Bishkek, Aigine Cultural Center.

БАСИЛОВ, Владимир

1992 *Shamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazakhstana*. Moskva, Nauka.

БАЙАЛИЕВА, Токтобүбү

1972 *Doislamskiie verovaniia i ikh perezhitki u kirgizov*. Frunze (Bishkek), Ilim.

DIÓSZEGI Vilmos

1998 *Shamanism: Selected Writings of Vilmos Diószegi*. (szerk.: HOPPÁL Mihály) Budapest, Akadémiai Kiadó. /Bibliotheca Shamanistica 6./

2002 *Halkuló sámándobok; Diószegi Vilmos szibériai naplói, levelei*. (szerk.: SÁNTHA István) Budapest, L'Harmattan. /Documentatio Ethnographica 18./

ELIADE, Mircea

1951 *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot.

GRZYWACZ, Zuzanna

2010 *Traditional Kazakh Medicine in Change*. (szerk.: JANKOWSKI, Henryk) Poznań, Adam Mickiewicz University. /Turkic Studies 2./

SÁRKÁNY Mihály (szerk.)

- 2012 Modernizáció, Kulturális beidegződések és ideológiák. In: BÁTI Anikó – SÁRKÁNY Mihály (szerk.): *Ethno-lore* XXIX. 11–235. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.

SOMFAI KARA Dávid

- 2003 Living Epic Traditions among Inner Asian Nomads. In: HOPPÁL Mihály – KÓSA Gábor (szerk.): *Rediscovery of Shamanic Heritage*. 179–194. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 2004 On a Rare Kyrgyz Ritual (Field Report, photo László Kunkovács). *Shaman*, 12, 161–166.
- 2006 Batırkan, a Kazakh Shaman from the Altay Mountains (Mongolia). (Field Report, photo: László Kunkovács, musical analysis: János Sipos). *Shaman*, 14, 117–138.
- 2007 The Sacred Valley of Jay Ata – a Kirghiz Shaman from Xinjiang (China). (Contributor Mihály Hoppál, musical analysis by János Sipos). *Shaman*, 15, 47–68.
- 2008a Rediscovered Buriat Shamanic Texts in Vilmos Diószegi's Manuscript Legacy. *Shaman*, 16, 89–106.
- 2008b An Uighur *Baxši* from the Ile Valley, Kazakhstan (Field Report, photo: László Kunkovács). *Shaman*, 16, 143–154.
- 2009 *Ominaan*: a Revitalized Daur Shamanic Ritual from Hailar. (contributor: Mihály Hoppál; musical analysis: János Sipos). *Shaman*, 17, 141–169.
- 2010 Some Fieldwork Notes on Bashkir Folk Medicine. (Field Report, photo: László Kunkovács). *Shaman*, 18, 187–196.
- 2011 Tuva Burial Feast in the Taiga (Field Report, photo: László Kunkovács). *Shaman*, 19, 211–216.
- 2012 Rediscovered Tuva Shamanic Songs in Vilmos Diószegi's Manuscript. *Shaman*, 20, 109–138.
- 2013 Visiting a Sakha (Yakut) Folk Healer. (Field Report, photo: László Kunkovács, musical analysis: János Sipos). *Shaman*, 21, 185–200.
- 2014 Black Shamans of the Turkic-speaking Telengit in Souther Siberia. (Field Report, photo: László Kunkovács). *Shaman*, 22, 151–162.
- 2015 An Encounter with a Kyrgyz Dervish in the Talas Valley (Field Report). *Shaman*, 23, 211–224.

ZARCONÉ, Thierry – HOBART, Angela (szerk.)

- 2013 *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits*. London, Tauris.

DÁVID SOMFAI KARA

THE ROLE AND SIGNIFICANCE OF FIELDWORK
IN THE ETHNOLOGICAL STUDY OF RELIGION
IN POST-SOVIET CENTRAL ASIA

After the fall of the Soviet regime ethnological study of religion became possible in the post-Soviet states including Central Asia (Kazakhstan, Kyrgyzstan). During Soviet times researchers could only collect indirect and biased information about religious movements and other rituals that were condemned or prosecuted by the ideology of the communist system. In his article the author presents the case of Vilmos Diószegi's fieldwork to illustrate the difficulties he faced those days. In post-Soviet times this situation has changed fundamentally and it has become possible to conduct stationary fieldworks.

The author argues that data should be collected directly without interpreters and intermediate languages so that the researcher could follow conversations before and after the rituals and religious events to analyse them in their own context and framework. The context is important in the post-Soviet era since parallel to modernisation efforts one can witness a series of cultural changes as well: the emergence of urban esotericism, fundamental Islam and nationalism. These changes cannot be recorded and put in the right context without stationary fieldwork and participant observation.